O INDIGENISMO NA MONTAGEM DA NAÇÃO

CONTRASTES E CONVERGÊNCIAS ENTRE BRASIL E ARGENTINA

ALCIDA RITA RAMOS
Universidade de Brasília

Sustento que, ao se pensar a questão indígena, pensa-se a sociedade nacional através da presença certamente "incômoda" dos grupos tribais.

Roberto Cardoso de Oliveira, 1972

O gume da comparação

Instrumento afiado da análise antropológica, a comparação quase sempre nos traz surpresas, desvelando facetas de uma dada situação que, por força da familiaridade, não nos despertam curiosidade nem estranhamento e caem na vala comum da nossa "infrapercepção" como parte indiferenciada da ordem natural das coisas. No campo do indigenismo não é diferente. Ao comparar o modo como o Estado maneja a questão indígena no Brasil e na Argentina, pretendo realçar certas características nacionais em ambos os países, as quais, sem o estímulo da comparação, talvez passassem despercebidas. Contrastes gritantes e convergências inesperadas mostram como ambos os países, uma vez superada a fase colonial de sua história, projetaram sobre a diversidade interna seus anseios e planos de nacionalidade. Aqui, como alhures, a perspectiva antropológica traz a grande vantagem de nos oferecer o recurso da comparação como ferramenta afiada que nos permite esculpir feições particulares sobre o pano de fundo de realidades aparentemente semelhantes.

Anuário Antropológico/2007-2008, 2009: 27-59

Embora a América do Sul seja pródiga em matéria-prima para comparações sobre indigenismo e nação, selecionei a Argentina como contraponto brasileiro pelo conjunto de elementos aparentemente opostos, mas estruturalmente análogos, que aquele país nos oferece em termos de políticas indigenistas e pelo seu papel na construção da nacionalidade. A submissão indígena em ambos os países resultou na drástica redução da população aborígine, seja pela força das armas e do desterro, como na Argentina, seja por contágio e pelo protecionismo isolacionista e infantilizante, como no Brasil (Ramos, 1998a).

Quero, portanto, apresentar alguns pontos em que esses países vizinhos convergem e divergem em suas respectivas políticas indigenistas e como suas experiências com a alteridade indígena contribuem para entendermos o fenômeno do indigenismo na América Latina. Quando o Indigenismo surge com "I" maiúsculo ao pesquisador como ideologia nacional, exibindo características que lembram o Orientalismo trabalhado por Edward Said (1979), ele expõe a face muitas vezes oculta das nações erguidas sobre os escombros de mundos indígenas, reduzidos ao longo dos séculos de colonização à condição de minorias encravadas numa ordem estatal que, na melhor das hipóteses, lhes é alheia e, o que é mais comum, hostil.

Vejamos, em primeiro lugar, uma questão da qual decorrem várias outras, ou seja, o reconhecimento ou a negação nacional da presença indígena, isto é, a sua visibilidade ou obliteração.

O indianismo romântico no Brasil

Enquanto na Argentina o senso comum ainda hoje rejeita a ideia de que há índios no território nacional, no Brasil, a questão indígena sempre foi exibida em excesso.

Entre nós o tropo dominante – na verdade, um "cronotopo" à moda de Bakhtin (1986), já que abarca espaços e tempos coetâneos

e prolongados – é a fábula das três raças, segundo a qual a nacionalidade brasileira foi formada pela feliz combinação de europeus, negros e índios. Antes mesmo que essa fábula fosse explicitamente formulada, já os escritores do século XIX tentavam emancipar-se dos cânones europeus, elegendo heróis indígenas como os representantes naturais do movimento nativista, embora sua estrutura narrativa remeta claramente a autores do Velho Mundo, seja em Portugal, seja na França ou mesmo na Inglaterra (Candido, 1993[1975]:202).

Dentre os personagens criados pelos românticos José de Alencar e Gonçalves Dias, dois se destacam pelo intenso tratamento que os autores lhes dedicaram e pela limpidez e até candura com que projetam neles os seus anseios pátrios. Um deles, de 1851, cantado por Gonçalves Dias no poema *I-Juca-Pirama* ("o que há de ser morto, o que é digno de ser morto", em tradução do próprio poeta), enaltece a coragem do guerreiro tupi que deve enfrentar a morte com galhardia e altivez, sob pena de cair na eterna desgraça de seu povo. Feito prisioneiro, prefere passar por covarde a abandonar seu pai, cego e só, à própria sorte, e chora, implora aos inimigos para que lhe poupem a vida e o façam escravo. A reação dos algozes timbira é devastadora:

> – Mentiste, que um Tupi não chora nunca,
> E tu choraste!... parte; não queremos
> Com carne vil enfraquecer os fortes (Dias, 2006[1851:13).

O pai, ao saber disso, sentindo-se ultrajado, lança na presença dos inimigos timbira uma terrível maldição ao filho que, aparentemente, o desonrara:

> Tu choraste em presença da morte?
> Na presença de estranhos choraste?

Não descende o cobarde do forte;
Pois choraste, meu filho não és!
Possas tu, descendente maldito
De uma tribo de nobres guerreiros,
Implorando cruéis forasteiros,
Sêres prêsa de vis Aimorés (Dias, 2006:16).

Por fim, num golpe de extrema valentia e destreza, o guerreiro assim amaldiçoado investe contra seus inimigos e causa um tal pandemônio que não só o redime do mal-entendido paterno, mas o torna herói aos olhos de todos:

Assim o Timbira, coberto de glória,
Guardava a memória
Do moço guerreiro, do velho Tupi.
E à noite nas tabas, se alguém duvidava
Do que êle contava,
Tornava prudente: Meninos, eu vi! (Dias, 2006: 19).

Ao crítico literário Antonio Candido não escapou a qualidade duvidosa do poema:

O "I-Juca Pirama" é dessas coisas indiscutíveis, que se incorporam ao orgulho nacional e à própria representação da pátria, como a magnitude do Amazonas, o grito do Ipiranga ou as cores verde e amarela. Por isso mesmo, talvez, a crítica tem passado prudentemente de longe, tirando o chapéu sem comprometer-se com a eventual vulgaridade deste número obrigatório de antologia e recitativo (1975:75).

O outro personagem canônico, saído do famoso romance *O Guarani* de José de Alencar, publicado em 1857, é Peri, o índio goitacá do vale do rio Paraíba, no Rio de Janeiro, que reúne as mais preciosas qualidades esperadas de um ser humano nobre de caráter, conforme

os critérios do século que trouxe a independência política ao Brasil e aos seus vizinhos sul-americanos. Uma cautelosa distância temporal leva o drama para o início do século XVII em pleno Brasil colonial. Alencar, vivendo na urbana Rio de Janeiro do século XIX onde impera a total ausência indígena, está livre para criar seu herói-selvagem como um protótipo de ancestral pátrio. Peri é corajoso, gentil, honesto e infinitamente leal aos seus "senhores" (leia-se conquistadores), a família do fidalgo português D. Antônio de Mariz. Alencar põe nas palavras do fidalgo seu descontentamento com a injustiça histórica em relação aos índios brasileiros – "D. Antônio [...] conhecia o caráter dos nossos selvagens, tão injustamente caluniados pelos historiadores" (Alencar, 1967:77) – mas, no mesmo fôlego, reduz Peri a um adorador de brancos – "o índio humilde e submisso fitava um olhar profundo de admiração sobre a môça que tinha salvado" (idem).

Em sua abnegação selvagem, ele luta contra "tribos" inimigas – novamente os "ferozes" Aimorés – é feito prisioneiro, envenena-se com curare e arrisca-se a ser objeto de canibalismo para salvar a casa senhorial de D. Antônio de Mariz e, principalmente, sua filha Ceci, objeto do seu desejo intenso e casto. Por fim, sua coragem e devoção salvam a jovem de morrer, primeiro, no incêndio provocado pela invasão maciça dos Aimorés à propriedade senhorial que matou sua família, depois, numa devastadora tempestade tropical que acabou de arrasar seu mundo de menina protegida e feliz. Enfrentando a fúria dos elementos, Peri salva Ceci, agarrando-se à fronde desgarrada de uma palmeira e, abraçado a ela, deixa-se deslizar rio abaixo num último gesto de estoicismo.

Mesmo nas passagens de sensualidade mais ardente, o autor reluta em admitir a relação carnal entre o índio e a branca. Dá a entender que tal relação seria inevitável, mas para isso a moça branca teria que abdicar de seu mundo "civilizado", despojar-se de sua história fidalga e tornar-se uma nativa, filha da natureza. Afinal, Ceci

"pertencia... mais ao deserto do que à cidade; era mais uma virgem brasileira [leia-se índia] do que uma menina cortesã" (Alencar, 1967:238). Seu amor, incompreensível na sociedade dos brancos, só poderia vingar no "deserto". Esse deserto de José de Alencar, a exemplo do *desierto* argentino, conota o selvagem, o bravio, o "vazio", o inculto e opõe-se à cidade, à civilização e ao progresso. Na ausência do branco empreendedor, qualquer espaço, ocupado ou não, é um vazio humano. Essa imagem do "vazio demográfico", *já longe das páginas românticas do século XIX, tem resistido* inabalável em certo ramo do imaginário brasileiro que vê nas terras indígenas *um grande desperdício econômico.*

Seguindo o subentendido que ainda persiste, a combinação de homem indígena (ou negro) com mulher branca é vista como social e moralmente agramatical. A relação contrária, ou seja, homem branco com mulher índia (ou negra) não apenas é aceita, mas representa a alegoria mestra da mistura brasileira de raças, tão exaltada por autores como Gilberto Freyre (1992 [1933]). Na imaginação popular, ter uma avó índia que foi apanhada a laço nas profundezas da mata virgem até hoje representa prova inconteste de genuína brasilidade. Note-se que essa figura ancestral nunca é um homem índio, nem uma mãe indígena, mas alguém do sexo feminino que, além disso, está a uma confortável distância de duas gerações.

Dois clássicos da literatura brasileira, José de Alencar e Gonçalves Dias alimentaram com sua prosa e poesia nativistas o projeto do indianismo brasileiro, movimento literário fruto dos anseios de independência intelectual do novo país. Seus personagens e cenários contribuíram substancialmente para chamar a figura do indígena a cumprir o papel de altivo ancestral da nova nacionalidade.

No entanto, esse ancestral indígena é confinado numa redoma intransponível de tempo. Situados em séculos passados, ou seja, muito longe das vidas cotidianas dos autores, esses personagens índios, embalsamados em fragrâncias nobres de heroísmo e altivez,

substituem com vantagem a triste realidade da demolição, Brasil afora, de mundos indígenas e do mórbido espetáculo da "nostalgia imperialista" (Rosaldo, 1989). Sintoma frequente entre os vencedores da contenda interétnica, essa nostalgia manifesta-se na piedosa constatação dos "civilizados" de que o contato interétnico produziu andrajos culturais na população indígena não tanto por culpa dos desatinos dos ganhadores, mas por incapacidade ou desvontade dos próprios índios para se civilizarem ou resistirem. Longe de ser coisa do passado, a nostalgia imperialista continua grassando pelo Brasil e pelas Américas como uma neurose coletiva que resiste a todas as tentativas de cura, incluindo aí as toneladas de volumes antropológicos demonstrando nitidamente os fatos do relativismo cultural.

A imagem do índio nobre deixa a cena brasileira com o fim dos oitocentos. No início do século XX, o escritor modernista Mário de Andrade criou Macunaíma, o "herói sem caráter", que nasceu índio com pele negra e, em adulto, se tornou branco, louro, de olhos azuis. Esse malandro personagem é o protótipo da complexa composição genética brasileira, mas é também um grito de liberdade contra os cânones literários europeus. Vale a pena assinalar que um estudo recente sobre o perfil genômico do país ressuscita a avó índia do folclore e a confirma, afinal, como uma poderosa fonte de nacionalidade, principalmente nas regiões Norte e Nordeste. O DNA mitocondrial, esta eletrizante descoberta da genética moderna, não deixa mentirem os choferes de táxi nas grandes cidades e outros representantes da gente brasileira que, ao evocarem a ancestral aborígine, estão ávidos por mostrar suas credenciais de pertença pátria. Na verdade, se olharmos com atenção as respostas à pergunta do censo de 2000, "como você se identifica", veremos que, dentre as múltiplas possibilidades, predominam dois dos componentes da fábula das três raças: descendência portuguesa e africana; em menor escala, surge a ancestralidade indígena.

A pragmática antiindianista na Argentina

Por sua vez, a Argentina elegeu como seu cronotopo a negação, o total encobrimento da existência indígena. Seu projeto de nação condensou-se em torno do extermínio do índio. A narrativa nacional, tendo como um de seus mais ilustres porta-vozes o literato-Presidente Domingo Sarmiento, renega enfaticamente qualquer influência de índios e negros na formação da nacionalidade. Sem deixar margem a dúvidas, assim o expressa Sarmiento:

> Puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos que están em posesión de terreno privilegiado; pero gracias a esta injusticia, la América, em lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra (citado em Viñas, 2003:64-65).

Como aponta Claudia Briones (2005:42, 44), os argentinos preferem dizer que, ao contrário dos peruanos que vieram dos incas e dos mexicanos que vieram dos astecas, os argentinos vieram dos barcos. É uma referência direta à descendência não-americana e uma afirmação cabal que atribui à Europa o desenho da nova nação, negando assim que outros povos, indígenas ou não, tenham tido qualquer coisa a ver com esse desenho: "un difundido aserto del sentido común, 'nos recuerda' que los argentinos 'venimos de los barcos', buscando así convencernos de que la 'bondad' sociológica de nuestro 'pueblo' más bien trendría un basamento exclusivamente ultramarino" (Briones, 2002:68). A busca argentina por imigrantes do norte europeu ficou profundamente frustrada quando, ao invés de ingleses e alemães, foram multidões de italianos e espanhóis que apareceram nos barcos (Quijada *et alli*, 2000).

Enquanto no Brasil a retórica do amálgama racial dilui o índio na correnteza da nova síntese nacional, na Argentina, a narrativa

nacional constrói-se sobre a dicotomia irreconciliável entre civilização e barbárie. Para que a primeira prospere, é absolutamente necessário eliminar a segunda. O tom meloso dos românticos brasileiros não tem lugar na literatura "indianista" argentina. Em seu lugar temos a aspereza "positivista" dos autores argentinos do século XIX, como Viñas (2003 [1982]) não se cansa de adjetivá-los. É um século tão importante para a Argentina quanto para o Brasil e o resto da América do Sul, pois marca o momento em que as novas nações independentes precisam desenhar-se como Estados soberanos e com identidade própria.

Vivendo na mesma época dos indianistas brasileiros, estes autores Sarmiento, Hernández, Mansilla – tratam a problemática indígena do ponto de vista da construção da nação, porém num registro diametralmente oposto ao nosso. Seus indígenas são seus contemporâneos, competem por recursos com a sociedade nacional e por eles fazem-lhes guerra. Saudosismos à parte, o que incomodava eram os índios vivos, não os mortos. Assim o expressa Viñas: "'los magnos aztecas e incas' residían en un espacio retórico que no alarmaba a nadie; Calfucurá, Pincén y Mariano Rosas, en cambio, estaban del outro lado, allí, 'allí mismo', en la frontera limítrofe de los grandes latifundios en avance" (2003:70). Já não se trata de índios extintos que o tempo transformou em heróis, mas de obstáculos a um progresso que parece aguardar com impaciência que a Argentina os elimine para, enfim, florescer. São eles, os "diferentes" e os "impossíveis de assimilar", que "no nos dejan hacer buenos negócios – comenta Pellegrini desde Londres –, los de aquí se impacientan" (Viñas, 2003:59).

Como para marcar a (des)importância dos índios para o destino do nascente país, autores como Domingo Sarmiento, por assim dizer, atacam o problema pelas bordas. O alvo privilegiado do seu tiro civilizador não é exatamente um índio, mas um caudilho de Cuyo que mostra sua força política no comando de um exército

regional. Juan Facundo Quiroga emerge das páginas sarmentianas como um desgrenhado renegado que recusa a elegância do fraque (a epítome de civilidade europeia) e comete atrocidades que em mãos de aliados unitários seriam apenas práticas inevitáveis de guerra. "Facundo es um tipo de la barbárie primitiva; no conoció sujeción de ningún género; su cólera era la de las fieras; la melena de sus renegridos y ensortijados cabellos caía sobre su frente y sus ojos en guedejas, como las serpientes de la cabeza de Medusa" (Sarmiento, 2004[1868]:123). Não sendo índio, mimetiza-se em selvagem: "trafica desde Córdoba con los indios; y últimamente se casa con la hija de un cacique, vive santamente con ella, se mezcla en las guerras de las tribus salvajes, se habitúa a comer carne cruda y beber la sangre en la degolladera de los caballos, hasta que en cuatro años se hace un salvaje hecho y derecho" (:206). Atos imperdoáveis para o civilizador Sarmiento para quem pior do que nascer índio é fazer-se índio tendo nascido branco.

Facundo, originalmente publicado em 1845 durante o exílio de Sarmiento no Chile, levava o título de *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga y aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina*. Na terceira edição, de 1868, o título de transforma em *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Essas oscilações de título indicam que Sarmiento utilizou uma figura pública, um desafeto político, como pretexto para lançar seu programa civilizatório para a Argentina (Pigna, 2004:269). Dele estavam excluídos todos aqueles elementos criados à imagem dos mores europeus e, já então, estadunidenses. índios, gaúchos, exércitos informais (as chamadas *montoneras* às quais pertencia Facundo (Pigna, 2004:266), compunham essa barbárie ideologicamente antípoda da civilização. Porta-voz desse porvir civilizado, Sarmiento inaugurou um projeto cujo desfecho não deixava lugar a meio-termo: "o se someten o se los elimina: se convierten o se los suprime. 'El resto son suspiros de beatas', llega

a decir Eduardo Gutiérrez" (Viñas, 2003:59). Com essa plataforma negativa mais a proposta positiva de difundir um sistema exemplar de educação nacional, Sarmiento elegeu-se presidente da Argentina de 1868 a 1874.

No entanto, a aspiração de eliminar a barbárie, neutralizando a atuação indígena, só começou a ser deveras satisfeita alguns anos depois, já quase no final do século XIX, com a chamada campanha do Deserto de 1879, à qual voltarei mais adiante. A alta qualidade da literatura argentina dos oitocentos produziu peças especialmente significativas sobre o que era considerado domínio da barbárie. José Hernández (1834-1886) percorre uma trajetória que vai da admiração pela vida gaucha e indígena dos Pampas à execração da última em favor da primeira. Seus poemas *El Gaucho Martín Fierro*, de 1872, e *La Vuelta de Martín Fierro*, de 1879, acompanham esse trajeto ao sabor das mudanças de posição política do autor que, de adversário de Mitre e Sarmiento, passa a aliado de Roca, o herói da Campanha do Deserto (Viñas, 2003:173174). Se no primeiro poema índios e gauchos têm em comum a liberdade incontida, o desapego material e a rebeldia diante das normas estatais, no segundo, a coragem e a vitimização do gaucho contrastam com a brutalidade e a irreverência do índio dos toldos pampianos:

> Es guerra cruel la del indio,
> Porque viene como fiera;
> Atropella dondequiera
> Y de asolar no se cansa;
> De su pingo y de su lanza
> Toda salvación espera.
> (estrofe 2862)
> Es tenaz en su barbarie;
> No esperen verlo cambiar;
> El deseo de mejorar
> En su rudeza no cabe;

> El bárbaro sólo sabe
> Emborracharse y peliar. (2886)
>
> Se cruzan por el desierto
> Como un animal feroz;
> Dan cada alarido atroz
> que hace erizar los cabellos;
> Parece que a todos ellos
> Los ha maldecido Dios. (2898)
>
> Y son, ¡por Cristo bendito!
> Los más desasiaos del mundo;
> Esos indios vagabundos –
> con repugnancia me acuerdo –
> Viven lo mesmo que el cerdo
> En esos toldos inmundos. (2916)

Anunciando o resultado genocida da Campanha do Deserto de 1879, Hernández sela o destino definitivo dos índios, conforme a versão oficial dos vencedores:

> Las tribus están deshechas;
> Los caciques más altivos
> Están muertos o cautivos,
> Privaos de toda esperanza,
> Y de la chusma y de lanza,
> Ya muy pocos quedan vivos. (2994) (Hernández, 1948:161, 162, 163, 166).

Representante maior da chamada poesia gauchesca, José Hernández, ao contrário de Gonçalves Dias, que enche sua ode ao guerreiro tupi inteiramente com elementos da própria imaginação, viveu a experiência direta dos Pampas, partícipe que foi do *Zeitgeist*

expansionista argentino que levou às guerras de extermínio étnico: "se hizo gaucho, aprendió a jinetear, tomó parte en varios entreveros rechazando malones de los indios pampas, asistió a las volteadas y presenció aquellos grandes trabajos que su padre ejecutaba, y de que hoy no se tiene idea" (Borges, 2005:34). A idealização do índio nobre que ocupou os românticos brasileiros seria impensável no contexto argentino, no qual a escrita literária era feita praticamente ao sabor das guerras de conquista.

Um cronotopo, duas nações

Como os índios no Brasil adquiriram tanta visibilidade, enquanto seus congêneres argentinos, alquebrados pela Campanha do Deserto, foram submersos, a partir de 1880, num silêncio sepulcral até menos de 20 anos atrás? Responder a esta pergunta requer algum esforço analítico. Digamos que, no caso argentino, houve uma operação de apagamento, uma obliteração na verdade mais virtual do que real, deixando em sua esteira um rastro-testemunha, algo invisível que era necessário evocar para que a própria operação de aniquilamento se tornasse plenamente visível. Seria um bom exemplo do que Derrida propõe quando fala de pôr algo "sob rasura": não se fala mais de índios em território argentino, mas, sem se falar deles, a conquista daquele território fica em suspenso. A palavra *índio* não deve ser pronunciada, mas é preciso evocá-la para afirmar o seu jugo. É como se um X lhe fosse sobreposto, num jogo semântico de mostra-e-esconde, pois, sem ela, não é possível afiançar plenamente a existência da nação: o índio está lá, mas riscado como um erro de ortografia ou, melhor dizendo, de história. Porém, se for apagado totalmente, a frase mestra da nacionalidade – "os índios estão todos mortos" (grosso, 1999) – carece de sentido. Ou seja, é preciso haver o índio ocupando um lugar transitório na história pátria para que seja conquistado e, no seu lugar, surja a verdadeira civilização. Sem índio não haveria conquista e sem conquista não haveria o heroísmo

do qual germina o orgulho pátrio. O índio é, em suma, "a marca da ausência de uma presença" (Spivak, 1976:xvii). No caso brasileiro, o processo de substituição seguiu outra lógica. conquistam-se os índios e se reduz a sua influência a imagens descarnadas: índio bom é índio do passado. Tendo cumprido seu papel de ancestral da nacionalidade, ele torna-se supérfluo e relegado aos confins do território nacional. Passa a ser tão insignificante aos olhos nacionais que lhe é permitido até continuar a existir, desde que não compita pelos bens da nação e nem se mostre indigno da imagem de nobre selvagem que fizeram dele (Ramos, 1994). As reservas indígenas concretizam esta lógica e ainda podem servir como demonstração viva de magnanimidade pluriétnica por parte dos governantes, como é o caso do Parque Indígena do Xingu que há muito tempo atrai celebridades em busca de exotismo tropical. Assim, enquanto na Argentina o índio está sob rasura, no Brasil, ele está na berlinda.

Ambos os países fizeram grandes esforços de atrair imigrantes europeus para colonizar e desenvolver o que consideravam terras férteis e "vazias", ou seja, os estados do sul no Brasil e os Pampas e a Patagônia na Argentina. Aliás, os vazios demográficos são outro cronotopo não só do Brasil e da Argentina, mas do Novo Mundo, sendo monotonamente repetido pelas Américas afora. Em ambos os países, centenas de milhares de imigrantes (principalmente alemães, italianos e holandeses no Brasil; principalmente italianos e espanhóis na Argentina) passaram a ocupar o que eram os territórios tradicionais dos índios Kaingang e Guarani no Brasil e, na Argentina, dos Mapuche, Ranqueles, Tehuelche e tantos outros povos, alguns considerados extintos. Em ambos os países, os índios se rebelaram contra as invasões de colonos e o esgotamento de recursos naturais essenciais à sua existência, e se engajaram no que ficou conhecido na Argentina como malones (que poderíamos tomar a liberdade de traduzir como arrastões, à imagem das atuais turbulências urbanas no Brasil) – incursões devastadoras que

destruíam lavouras, casas e animais, matavam homens e capturavam mulheres e crianças. Em ambos os países, esses conflitos sulistas provocaram debates em Buenos Aires, Rio de Janeiro e São Paulo sobre o que fazer com os índios que persistiam em bloquear o caminho do progresso e do desenvolvimento da nação. No entanto, o resultado desses debates não poderia ter sido mais diferente em cada país.

A semântica da conquista

Argentina

Os debates parlamentares na Argentina, especialmente depois de consumada a campanha militar nos Pampas, na Patagônia e no Chaco, forjaram uma série de discursos e interpretações da alteridade que, explorando admiravelmente a ambiguidade da linguagem com extraordinários malabarismos semânticos, conseguiram muitas vezes a façanha de transformar índios em alienígenas e imigrantes em iguais (Lenton, 2001): "la 'argentinidad' a veces es expandida para incluir grupos antes maginalizados, y otras veces se restringe para excluir a sectores que parecían próximos al 'nosotros', en relación con coyunturas políticas determinadas" (Lenton, 1999:8; ver também Briones & Delrio, 2002:46).

A vasta literatura sobre a "conquista do deserto" mostra que a investida de 1879 chefiada pelo coronel Julio Argentino Roca, ministro da Guerra do presidente Avellaneda, foi a última de uma série de ataques armados contra os índios, só no século XIX. Foi o golpe de misericórdia há muito anunciado. Uma lei de 1867 (número 215) já prefigurava a tomada dos territórios e o despejo dos indígenas para o sul, ou seja, "buscaba limpiar de indios el terreno entre la frontera y el río Negro, ya fuere quebrando su moral, reduciendo sus efectivos o privándolos de sus haciendas" (Walther, 1980[1948]:431). Outra lei, de 1878 (número 947), reitera e

regulamenta a anterior. No ano seguinte, começa a ofensiva final contra os índios sulinos. Roca, o pacificador do "deserto", "se convierte en el arquetipo de la 'solución final' en el 'problema' indígena, defensor de la tesis de la guerra ofensiva sin concesiones" (Martínez Sarasola, 2005:254).

Houve um grande consenso unindo os governantes e os cidadãos comuns sob a crença de que era preciso remover os índios das terras do sul e, depois, da região do Chaco, se o país quisesse cumprir "un mandato del destino" (Viñas, 2003:54) ou, talvez mais apropriadamente, o seu "destino manifesto", a exemplo dos construtores da nação estadunidense (Turner, 1921). (Aliás, uma comparação entre a Argentina e os Estados Unidos seria, sem dúvida, um exercício em repetições e coincidências, muito mais do que contrastes, incluindo o General Roca e seu *dublê yankee*, o General Custer). Embora tenha havido divergências, o discurso da preservação indígena foi o grande perdedor dessa batalha ideológica.

As campanhas bélicas que tornaram os índios argentinos invisíveis para a nação e para o mundo conseguiram matar dois coelhos com uma cajadada. Do ponto de vista econômico, o Estado convenceu o país de que a solução era esvaziar de índios as terras férteis de modo a deslanchar um plano de criação extensiva de gado destinada à bonança do mercado internacional de carne e derivados. Do ponto de vista ideológico, demonstrou que destruir os índios cumpria a profecia segundo a qual a Argentina era uma nação de brancos para brancos vindos dos barcos.

Mas nem só de pastos vivia o país. Havia ainda que conquistar as terras quentes do nordeste, boas para produzir bens de troca como o algodão. A região chaquenha foi o palco da guerra seguinte. "La Campaña de Victorica de 1884, culminación también de una serie de esporádicas incursiones militares que comienzan hacia 1870, no logra erradicar a todos los pueblos del Chaco, pero desgasta a los grupos más organizados en torno de grandes caciques" (Carrasco

& Briones, 1996:14). Derrotados na guerra oficial já no início do século XX, os índios do Chaco foram reduzidos à devastada mão-de-obra nas plantações de algodão, em condições sub-humanas tão extremas que chocaram até mesmo agentes do governo e provocaram entre os Toba e os Mocoví um movimento milenarista desbaratado, naquilo que se chamou o massacre de Napalpí (Gordillo & Hirsch, 2003:13).

O grandioso desenho da nação argentina seguiu, passo a passo, um plano cuidadoso e muito bem definido: 1º. eliminar os índios; 2º. povoar o interior de imigrantes europeus; 3º. embranquecer o país; 4º. implantar um programa de educação universal. A rigor, apenas este último ponto teve o sucesso esperado: nem os índios foram eliminados – hoje são mais de 1 milhão (Claudia Briones, comunicação pessoal) – nem os ideais imigrantes do norte europeu se apresentaram – a maioria veio da Espanha e da Itália (Quijada *et alli* 2000) – nem o país saiu mais embranquecido, se formos além das estatísticas censitárias (Andrews, 1980). Um dos subprodutos das campanhas antindígenas, aliadas ao despautério da Guerra do Paraguai (1865-1870), foi o alarmante crescimento da dívida pública “que consumiu quase metade do orçamento em 1978-1879” (Fausto & Devoto, 2004:97), ou seja, esvaziam-se os campos e os cofres públicos em nome de uma hegemonia erguida a ferro e fogo, deixando atrás de si um rastro de míseros equívocos.

Tanto na Argentina como no Brasil o exército comandou o destino dos índios, sendo que os principais vultos da empreitada foram profundamente influenciados pelo positivismo. No entanto, os modelos de conquista não poderiam ser mais diferentes em cada país. Na Argentina, às escaramuças militares relativamente tímidas para afugentar os índios dos Pampas seguiu-se a estratégia de uma guerra para acabar com todas as guerras, comandada pelo General Roca. No comando de 6 mil soldados, Roca esvaziou aquela terra, empurrando os índios derrotados para a fronteira com o Chile,

fazendo dos sobreviventes prisioneiros e despachando-os brutalmente para lugares remotos. Por exemplo, índios da fria Patagônia foram jogados no Chaco escaldante. No ano de 1879 começa a derrota definitiva de todos os povos indígenas dos Pampas e da Patagônia.

Nos anos seguintes, um número ainda desconhecido de indígenas desapareceu, vitimados por doenças, fome, trabalhos forçados e condições desumanas de vida. Ao todo, estima-se que ao longo daquele século mais de 12 mil índios tenham sido mortos nas guerras que a República da Argentina empreendeu contra eles (Martínez Sarasola, 2005). No início dos anos 1880, já com Roca como presidente do país, foi a vez de os índios chaquenhos provarem o poder de fogo do exército argentino numa guerra que durou oficialmente até 1917. A opinião pública lamentou tanta violência, mas, em geral, a nação ficou aliviada com a notícia de que, por fim, não havia mais índios no território pátrio. O fato de que talvez a grande maioria da população indígena anterior à Conquista do Deserto continuasse viva nunca chegou à consciência da nação, informada como estava por discursos oficiais enganosos.

Brasil

No início do século XX, as opiniões brasileiras também se dividiram entre aqueles que propunham algum tipo de solução final para o problema indígena e aqueles que adotavam uma posição humanitária, segundo a qual o Estado precisava proteger fisicamente os índios para que pudessem ser trazidos à civilização. Um longo debate foi travado em torno do que fazer com os indígenas, especialmente no sul do país, onde os imigrantes, principalmente alemães, protestavam contra os ataques constantes dos Kaingang que viam sua base de subsistência, o pinhão, desaparecer para dar lugar a lavouras e a ferrovias. Ao contrário do caso argentino, não foram os positivistas que propuseram o extermínio, mas em especial

um cientista com o cargo de diretor do Museu Paulista, von Ihering. Sua proposta, se comparada à de Sarmiento algumas décadas antes, parece uma réplica da posição positivista argentina. Breve e agudo, diz Sarmiento: "Nada ha de ser comparable con las ventajas de la extinción de las tribus salvages" (Viñas, 2003:64). Em von Ihering a prosa é menos elegante e econômica, mas a mensagem se repete. O trecho a seguir é parte de artigo publicado no *Jornal do Comércio* a 16 de setembro de 1908, citado em Gagliardi (1989:72):

> Os atuais índios do Estado de S. Paulo não representam um Elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados e como os aingangs são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, se não o seu extermínio.

Instigante inversão de posições: enquanto na Argentina são os positivistas que defendem a eliminação sumária dos índios, no Brasil, são eles que repelem tal proposta e advogam a proteção irrestrita dos povos indígenas, ainda que segundo o paradigma evolucionista que caracteriza o positivismo de Comte. É como se fosse um mesmo teste com resultados opostos: na Argentina, a proposta Sarmiento/ Roca levou a melhor; aqui, a de von Ihering saiu perdedora. Certamente, houve no Brasil seguidores do positivismo de inclinação spenceriana, mas a sua influência foi mais acadêmica do que política, como é o caso de Nina Rodrigues (Leite, 1992:218).

Von Ihering foi duramente criticado e, eventualmente, calado, ao prevalecer a posição dos positivistas. A polêmica se encerrou com a criação do Serviço de Proteção aos Índios em 1910. Foi a primeira política estatal a englobar todos os povos indígenas do país, fossem eles classificados como "primitivos" ou como "civilizados".

O baluarte da proteção indígena brasileira foi o General Candido Mariano da Silva Rondon que, no fim do século XIX, empreendeu a construção de uma rede de linhas telegráficas pelas florestas de Mato Grosso, numa tentativa tardia de trazer o interior ocidental do país para o controle do Estado, centralizado no Rio de Janeiro, e evitar outras surpresas desagradáveis, como a guerra do Paraguai. Em suas incursões mata adentro, Rondon fez os primeiros contatos com muitos povos indígenas desconhecidos até então. Conduzia seus soldados com mão de ferro e impôs o slogan que contribuiu para torná-lo um herói nacional (Souza Lima, 1990): morrer se preciso for, matar, nunca. Com sua matilha de cães e uma paixão quase incontida pela caça a onças (Viveiros, 1969), ele criou um modelo de abordagem a índios arredios que ainda hoje está em vigor na agência indigenista oficial, agora chamada Fundação Nacional do Índio – Funai. Esse modelo consiste em atrair os índios com presentes (as proverbiais bugigangas do primeiro contato), palavras e gestos de sedução, mas inclui também a construção de torres panópticas e outras táticas de defesa nem sempre eficientes. A tensão que esse estado de sítio auto-imposto gerava na tropa de Rondon era tão grande que muitos soldados simplesmente fugiam, ou tentavam fugir pela mata inóspita. Ser resgatado de volta à tropa nem sempre era melhor do que cair nas mãos dos índios.

Mas, se Rondon e seus sucessores pouparam os índios das balas que mataram tantos na Argentina, isto não quer dizer que os índios brasileiros sobreviveram ilesos ao primeiro contato. O clímax do processo de pacificação, mais tarde rebatizado de "atração", era o abraço que fundia – ou confundia – pacificadores e índios. Aparentemente amistoso e inocente, aquele abraço era, de fato, um veículo potente para a contaminação microbiana. Por exemplo, a gripe, que era apenas um desconforto passageiro para os pacificadores, era letal para os índios. Muitas vezes, depois de cada pacificação, surtos epidêmicos devastavam aldeias inteiras e seus

habitantes que, deixados à própria sorte, sucumbiam em massa na ausência de qualquer assistência médica, incapazes de se cuidarem uns aos outros (Ribeiro, 1970:272-307). como no filme italiano dos anos 1960, os índios brasileiros eram, literalmente, seduzidos e abandonados, vítimas de uma atração fatal que transformava a sua vida para sempre (Ramos, 1998a).

Talvez por efeito da sujeição pacífica e da subsequente infantilização que veio com a intensa tutela do Estado, os indígenas contemporâneos à formação do Brasil independente perderam sua subjetividade diante da sociedade brasileira. Eram índios sem rosto e sem vontade. O contraste é flagrante com a situação argentina. Lá, em consequência das guerras, dos embates menos desequilibrados entre exército nacional e força indígena e da importância política dos caciques, algumas figuras passaram à consciência do país como verdadeiros personagens históricos: Calfucurá, Namuncurá, Pincén, Mariano Rosas, Baigorria, Catriel, Sayweke, Yanquetruz e muitos outros. Calfucurá, chefe de um contingente de 10 mil homens e seus dependentes, chegou a criar uma embaixada em Buenos Aires (Jones, 1989:178, 181). Eram líderes de reconhecidas "nações indígenas" com as quais o Estado argentino firmou tratados ou acordos, ainda que enganosos e desrespeitados (Briones & Carrasco, 2000). Assim, enquanto no Brasil o destino dos índios era traçado sem que eles tivessem conhecimento e muito menos participação, reduzidos que foram a meros objetos de governo, na Argentina, a formalidade gerada pelo espírito da guerra avultou o porte do sujeito, vencido, mas sujeito com rosto e vontade.

O positivismo e suas variantes

Como vimos, as crenças positivistas na Argentina e no Brasil conduziram a políticas opostas sobre o destino dos povos indígenas. Roca – "el militar argentino que se postula como paradigma de

generales positivos" (Viñas, 2003:68) – e sua geração abraçaram o positivismo de persuasão inglesa, inclinada ao darwinismo social e tendo como dogma a fatalidade do processo civilizador. "Cuestionar a Spencer entre las élites liberales del 1880... era impensable" (Viñas, 2003:76). Rondon, por sua vez, tomou o positivismo francês como religião. Era um crente contumaz da doutrina comtiana segundo a qual o ápice da evolução social seria uma humanidade cientificamente esclarecida.

A expectativa de Rondon era a de que, protegendo os povos indígenas em suas próprias terras, eles naturalmente elegeriam a civilização através da educação e dos exemplos dos brancos. Espontaneamente, os índios se elevariam da condição de "hordas fetichistas" a seres esclarecidos pelo poder persuasivo da ciência, ao mesmo tempo em que escapariam do repudiado estágio "metafísico" intermediário, representado pelos missionários cristãos (Gagliardi, 1989). Com essa doutrina, Estado e Igreja eram separados de modo enfático nos primeiros dias da era republicana brasileira, e Rondon era um convicto oficial republicano. guiados por ele, os povos indígenas no Brasil foram infantilizados, classificados no código civil de 1916, que resistiu até 2001, como "relativamente incapazes para exercer certos atos sociais" e postos sob a tutela do Estado na figura do Serviço de Proteção aos índios.

Para o argentino Roca, tais devaneios não tinham lugar na pragmática do progresso e da civilização sob a égide das leis racionais do mercado. Para ele e para as gerações políticas que vieram antes e depois dele, os índios estavam fora do alcance da civilização, sem qualquer potencial para contribuir na construção da nação, o que justificava a sua total exclusão fosse por que meios fossem. "A mi juicio", dizia ele, "el mejor sistema de concluir con los indios, ya sea extinguiéndolos o arrojándolos al otro lado del río Negro, es el de la guerra ofensiva" (Viñas, 2003:102). Nada poderia ser mais oposto à filosofia rondoniana de estabelecer ao redor dos índios

"um grande cerco de paz" (Souza Lima 1995). Sarmiento, que décadas antes havia preconizado uma Argentina branca e civilizada, livre de selvagens, foi plenamente endossado com o resultado das guerras indígenas perpetradas pelo Estado.

Em cada um dos dois países, como resultado do papel do Estado e, especificamente, dos militares, encontramos uma interessante permutação, muito ao gosto estruturalista, que não pretendo perseguir, mas apenas apontar. Enquanto na Argentina temos uma clara situação do Estado contra os índios em defesa da nação, no Brasil, o Estado apresentava-se – e ainda se apresenta – como o defensor dos índios contra a rapacidade da nação. Vejamos o contraste:

Do Brasil: "Uma vez o dono de um famoso seringal... deu uma festa e convidou os [índios] Juruna que viviam nas redondezas. Desastre e traição: a farinha de mandioca estava envenenada com arsênico. Praticamente todos aqueles Juruna que estava[m] na festa morreram" (depoimento dos irmãos Villas-Bôas, os sucessores de Rondon na operação oficial de atração de índios arredios, que removeram os Juruna de suas terras para o Parque Xingu).

Da Argentina: "... um rastro de sangue tingirá no Chaco aqueles derrotados pela civilização e pelo progresso" (General Roca, Presidente da Argentina, em declaração de 1881).

Porém, o desaparecimento dos índios da Argentina não passou de uma grande mentira oficial. Apesar da crua realidade de mais de 12 mil índios mortos por seus conquistadores, esta cifra representa uma percentagem pequena de um total estimado em torno de 400 mil na virada do século XIX (Martínez Sarasola, 2005). Como foi possível, então, se esconder da nação a existência de tantos índios durante tanto tempo? Não seria o caso de dizer que o efeito simbólico da invisibilidade criado pela Conquista do Deserto foi proporcionalmente muito maior do que a magnitude da destruição física? Se as campanhas de extermínio mataram talvez menos de

5% da população indígena, uma outra campanha, sem sangue, mas igualmente cruel, teve muito mais sucesso em convencer o país e o mundo de que, na Argentina, *los indios estan todos muertos* (Grosso, 1999).

Como que afogados pelos números oficiais, os indígenas não apareciam nos censos como índios, mas como cidadãos argentinos. Um subterfúgio tão simples foi tão eficiente que conseguiu enganar gerações de argentinos e também de observadores estrangeiros. Tudo o que é preciso fazer é silenciar algumas perguntas importunas no levantamento censitário, tais como a auto-identificação étnica das pessoas. Se considerarmos o custo em esforço e dinheiro que o Estado gastou para fazer os índios desaparecerem da paisagem social da Argentina, não é surpresa que os recenseadores omitissem essa pergunta tão relevante. De modo semelhante, mas com efeitos ainda mais drásticos, foi o ato de prestidigitação que extinguiu os negros da nação argentina (Andrews, 1980). Expulsos dos censos e dos livros de história, os afro-argentinos simplesmente deixaram de existir de um modo tão abrupto que deflagrou a curiosidade de muitos estudiosos e provocou uma pequena torrente de pesquisa com a mesma problemática: para onde foram os negros argentinos?

Com menos consistência, os censos brasileiros, em vários momentos do século XX, também fizeram o jogo do estica-encolhe com o número de índios no país (Oliveira, 2000). Acrescentando extraordinária dramaticidade a uma situação já em si dramática, Júlio Cezar Melatti constatou que, nos anos 1960, se juntássemos todos os índios do Brasil no estádio de futebol do Maracanã, no Rio de Janeiro, metade ficaria vazio (Melatti, 1980:26). E nos anos 1970, Darcy Ribeiro lançou a profecia, felizmente não realizada, que em 50 anos não haveria mais índios no Brasil. Restaria aquela figura por ele criada do índio genérico, uma turba desolada de gente sem rosto e sem qualquer tradição própria. A seu crédito, Ribeiro, no início dos anos 1980, reconheceu esse erro ao testemunhar a

vitalidade do nascente movimento indígena brasileiro e se felicitou por isso.

Até o ano 2000, Brasil e Argentina contavam com um número semelhante de indígenas, em torno de 350 mil, representando cerca de 1% do total da população argentina e meros 0, 2% da brasileira. Com o censo de 2000, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, encarregado de efetuar o censo, divulgou um inesperado total de 700 mil índios, que passou, embora contestado (Azevedo, 2006:55-58), a ser o tamanho oficial da nossa população indígena. A pergunta óbvia é: o que aconteceu para esta cifra dobrar em apenas uma década? Pelo menos três razões têm sido aventadas: primeiro, um aumento no crescimento vegetativo e decréscimo da mortalidade nas aldeias, graças a condições sanitárias melhores, embora não ideais; segundo, o reconhecimento da identidade indígena em centros urbanos; e terceiro, o surgimento de velhas identidades indígenas que caíram em dormência devido a condições históricas adversas.

Então, considerando que estes mesmos fatores estão presentes na Argentina, é de se esperar que tenha havido um aumento semelhante na população indígena no censo mais recente de 2001, naturalmente, se as perguntas relevantes tiverem sido feitas. De fato, estimativas preliminares apontam para uma população indígena de 1,5 milhão, o que deixa atônitos ou incrédulos os cidadãos comuns que ainda não descartaram a ideologia sarmentiana da vitória da civilização sobre a barbárie.

Isto nos leva à conclusão lógica de que são as percepções e não a realidade empírica que desempenham o papel fundamental na constituição mesma de ambos os países enquanto Estados-nações. Retire a ideia de "índios" da história do Brasil e da Argentina e estes países não seriam o que são hoje. Seja por excesso de visibilidade ou de invisibilidade, a narrativa indigenista é crucial para a formação de seus respectivos *ethos* nacionais. Repetidas vezes, a imagem do

índio no Brasil tem sido evocada como símbolo das venturas e das desventuras do país, dependendo do que se quis dizer ao longo das várias conjunturas históricas. Por sua vez, nas palavras dos antropólogos Gastón Gordillo e Silvia Hirsch, na Argentina, "o tropo do 'extermínio' tornou-se parte dos discursos dominantes nacionais [...] Muitos daqueles que no século XX lamentaram a brutalidade das 'campanhas do deserto' também participaram da narrativa da invisibilidade: reproduziram a ideia de que os grupos indígenas não mais faziam parte da paisagem nacional" (2003:10-11).

Pontos de encontro e afastamento são nitidamente perceptíveis entre certos ideólogos brasileiros e argentinos, a começar por Rondon e Roca que, além de terem em comum uma carreira militar bem-sucedida, são como imagens invertidas um do outro. Mas há algumas outras figuras que soam como ecos mútuos no modo como usam e abusam de imagens do *Índio* para os seus próprios fins políticos.

Como vimos, Sarmiento, literato e político extremamente influente, que propôs a erradicação da barbárie de modo que a civilização pudesse prosperar, tem sua contraparte no Brasil, embora muito mais obscura, na pessoa do naturalista von Ihering, que propôs o extermínio dos índios Kaingang por se atravessarem no caminho do progresso. A ideia de ambos não era apenas desenvolver economicamente aquelas terras férteis, mas injetar sangue europeu na população nacional. (Um exemplo tardio de extermínio proposital é o caso dos Xetá do Paraná, declarados extintos em meados dos anos 1960, graças aos esforços do então governador daquele estado, Moisés Lupion [Silva, 1998).

Temos na Argentina Lucio Mansilla, elegante militar e senador que, ao arrepio do clima político daquele momento da segunda metade do século XIX, empreendeu a famosa incursão aos índios Ranqueles e, com grande qualidade literária, publicou um elogio ao seu estilo de vida (Mansilla, 1944[1870]). Ser simpático aos índios

foi sua maneira retórica de demonstrar dissidência política. Alguns anos depois, já em harmonia com o governo, Mansilla, como todo mundo, falava em alto e bom som a favor da submissão dos índios.

Sua contrapartida brasileira é o ilustre pensador e político Afonso Arinos de Melo Franco. Em 1937, ele publicou um delicioso livro mostrando a influência dos índios Tupinambá, através dos cronistas dos séculos XVI e XVII, nos pensadores que propuseram a queda do *ancien régime* na Europa e que, eventualmente, contribuíram para deslanchar a Revolução Francesa (Melo Franco, 1976[1937]). Este homem, na mesma década, ao criticar o populismo desvairado da política brasileira, atribuiu o precário estado da nação ao "'estágio embrionário' de índios e negros que baseavam seu mundo na força mais do que na razão" (citado em Leite, 1992:246). Em outras palavras, para os franceses os índios eram bons para pensar, mas péssimos para conviver com os brasileiros.

Enfim...

Ao estudar indigenismo como uma ideologia sobre diferenças culturais, minha expectativa – como a de Roberto Cardoso de Oliveira na epígrafe – é desnudar o Estado-nação nos seus espaços mais recônditos e íntimos, como se a questão indígena fosse uma neurose mal resolvida que, de um modo ou de outro, afligisse os países americanos em geral. Até que ponto, vasculhando esse subconsciente nacional, é possível desvendar algo de novo nesse campo? Posso dizer que, no caso do Brasil, ir fundo nos discursos indigenistas e nas imagens criadas sobre os índios tem feito emergir, por exemplo, um traço da brasilidade que me parece inédito, com a possível exceção dos trabalhos de Roberto daMatta. Refiro-me à ambiguidade com traço que sublinha o Brasil (Ramos, 1998b). Meu desafio é usar o indigenismo para trazer à tona o lado sombreado do país, que não fica totalmente exposto em análises sociológicas ou políticas.

Quanto à Argentina, há um claro renascimento da indianidade, ou aboriginalidade, como quer Claudia Briones (2002), depois de séculos de negação da existência de índios e da carga negativa que pesa sobre a figura dos "cabecitas negras" em meios urbanos – "muchos de los que ustedes llamaban cabecitas negras éramos nosotros, los indígenas que vinimos a Buenos Aires" (um líder mapuche citado em Briones, 2002:80). Esta nova conjuntura traz, necessariamente, consequências importantes e mesmo imprevisíveis. quando, em 1994, com a reforma da Constituição nacional, os legisladores argentinos reconheceram pela primeira vez a presença de índios em território nacional (Briones, 2006:248), eles desmentiram os vultos mais importantes da história republicana do país e deram um recado à população: a Argentina – advertem – não é um país apenas de brancos e, apesar do anseio de branqueamento de quem não é branco, não é com homogeneidade étnica que se faz uma verdadeira nação.

Com isto, espero demonstrar que o Indigenismo é o grande desbravador da nação.

Referências bibliográficas

ALENCAR, José de. *O Guarani*. In: *Romances Ilustrados de José de Alencar*. Vol. 1 (I. Formação da Nacionalidade – A. Aborígenes). Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1967[1857].

ANDREWS, George Reid. *The Afro-Argentines of Buenos Aires 1800-1900*. Madison: University of Wisconsin Press, 1980.

AZEVEDO, Marta Maria. "Povos Indígenas na América Latina estão em Processo de Crescimento". In: Ricardo, Beto & Ricardo, Fany (orgs.). *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. pp. 55-58.

BAKHTIN, M. M. *Speech Genres & Other Late Essays*. Austin: University of Texas Press, 1986.

BORGES, Jorge Luis. *El Martín Fierro*. Buenos Aires: Emecé, 2005.

BRIONES, Claudia. "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina". *Runa XXIII*, pp. 61-88, 2002.

_________. *(Meta) cultura del Estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005.

_________. "Questioning state geographies of inclusion in Argentina: The cultural politics of organizations with Mapuche leadership and philosophy". In: Sommer, Doris (org.). *Cultural Agency in the Americas*. Durham: Duke University Press, 2006. pp. 248-278.

BRIONES, Claudia & CARRASCO, Morita. *Pacta Sunt Servanda: Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*. Copenhague: IWGIA Documento Nº 29, 2000.

BRIONES, Claudia & DELRIO, Walter. "Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)". In: Teruel, Ana; Lacarrieu, Mónica & Jerez, Omar (orgs.). *Fronteras, Ciudades y Estados*. Córdoba: Alción Editora, 2002. pp. 45-78.

CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993[1975].

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

CARRASCO, Morita & BRIONES, Claudia. *La Tierra que nos Quitaron*. Copenhague: Documento IWGIA Nº 18, 1996.

DIAS, Gonçalves. *I-Juca-Pirama e Os timbiras*. São Paulo: Difusão Cultural do Livro, 2006[1851].

FAUSTO, Boris & Devoto, Fernando J. *Brasil e Argentina: Um ensaio de história comparada (1850-2002)*. São Paulo: Editora 34, 2004.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 29. ed. Rio de Janeiro: Record, 1992[1933).

GAGLIARDI, José Mauro. *O Indígena e a República*. São Paulo: Hucitec/ Edusp/Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo, 1989.

GORDILLO, Gastón & HIRSCH, Silvia. "Indigenous struggles and contested identities in Argentina". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8(3):4-30, 2003.

GROSSO, José Luis. *Indios Muertos, Negros Invisibles: La identidad "Santiagueña" en Argentina*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1999.

JONES, Kristine L. "Calfucurá and Namuncurá: Nation builders of the Pampas". In: Ewell, Judith & Beezley, William H. (orgs.). *The Human Tradition in Latin America: the nineteenth century*. Delaware: SR Books, 1989. pp. 175/186.

LEITE, Dante Moreira. *O Caráter Nacional Brasileiro: História de uma Ideologia*. São Paulo: Editora ática, 1992.

LENTON, Diana I. "Los dilemas de la ciudadanía y los índios-argentinos: 1880-1950". *Publicar – En antropología y Ciencias Sociales*. Revista del Colegio de Graduados en Antropología, VII, n.VIII, pp. 7-30, 1999.

__________. "Debates parlamentarios y aboriginalidad: cuando la oligarquía perdió una batalla (pero no la guerra)". *Papeles de Trabajo* 9, pp. 7-36. Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolinguísticas y Antropológico-Sociales, 2001.

MANSILLA, Lucio V. *Una Excursión a los Indios Ranqueles*. 2 vols. Buenos Aires: Ediciones Jackson, 1944[1970].

MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos. *Nuestros Paisanos los Indios*. Buenos Aires: Emecé, 2005.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1980. 3.ed. São Paulo: Hucitec, 1980.

MELO FRANCO, Afonso Arinos de. *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa (as origens brasileiras da teoria da bondade natural)*. Rio de Janeiro/Brasília: Livraria José Olympio Editora/Instituto Nacional do Livro, 1976[1936].

OLIVEIRA, João Pacheco de. "Entering and leaving the 'melting pot': A history of Brazilian Indians in the national censuses". *Journal of Latin american anthropology* 4(2)-5(1), pp.190-211, 2000.

PIGNA, Felipe. *Los Mitos de la História Argentina*. vol. 2. Buenos Aires: Planeta, 2004.

QUIJADA, Mônica; BERNAND, Carmen & SCHNEIDER, Arnd. *Homogeneidad y nación con un studio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

RAMOS, Alcida Rita. "The Hyperreal Indian". *Critique of Anthropology*, 14, pp. 153-171, 1994.

__________. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998a.

__________. "Convivencia interétnica en Brasil: Los indios y la nación brasileña". In: Bartolomé, Miguel & Barabas, Alicia (orgs.). *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*. México: Conaculta-INAH, 1998b. pp. 195-214.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ROSALDO, Renato. *Culture and Truth: the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press, 1989.

SAID, Edward. *Orientalism*. Nova York: Vintage Books, 1979.

SILVA, Carmen Lucia da. *Sobreviventes do Extermínio: Uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade xetá*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina,1998.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um Santo Soldado*. Comunicação 21. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, 1990.

__________. *Um Grande Cerco de Paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SPIVAK, Gayatri C. "Translator's preface". In: Derrida, Jacques. *Of Gramatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977. pp. ix-lxxxvii.

TURNER, Frederick Jackson. *The Frontier in American History*. Nova York: Henry Holt and Company, 1921.

VIÑAS, David. *Indios, Ejército y Frontera*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2003[1982].

VIVEIROS, Esther de. *Rondon Conta Sua Vida*. Rio de Janeiro: Cooperativa Cultural de Esperantistas, 1969.

WALTER, Juan Carlos. *La Conquista del Desierto: Lucha de frontera con El indio*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1980[1948].

O INDIGENISMO NA MONTAGEM DA NAÇÃO: CONTRASTES E CONVERGÊNCIAS ENTRE BRASIL E ARGENTINA

Resumo

Ao se constituírem como nações independentes, os países americanos tiveram, necessariamente, que levar em conta a presença dos povos indígenas que já habitavam seus territórios. Tomando como casos exemplares o Brasil e a Argentina, com seus grandes contrastes e suas convergências, o artigo analisa as maneiras como "o índio" serviu para pensar ambas as nações. O primeiro transformou-o em símbolo de nacionalidade, incluindo-o na tríade mestra composta por europeus, negros e índios. A segunda montou-se a partir da negação dos índios, vistos como protótipos da barbárie a ser combatida pelas armas e pela invisibilidade. Ironicamente, o tratamento "humanista" que o Brasil dispensou aos seus indígenas, pela via da "pacificação" e da proteção de suas terras, resultou em que, atualmente, sua população indígena reduz-se a cerca de metade da população indígena argentina, apesar de tentativas de erradicação como foi a "Conquista do Deserto".

Palavras-chave: indigenismo, Brasil, Argentina, nacionalidade.

INDIGENISM AND NATION: CONTRASTS AND SIMILARITIES BETWEEN BRAZIL AND ARGENTINA

Abstract

At the moment of becoming independent nations, American countries had, necessarily to cope with the "Indian problem." By taking Brazil and Argentina as examples with their contrasts and similarities, this article analyses the ways in which "the Indian" contributed to nationbuilding. While the former transformed him into a symbol of nationality together with the European and the African, the latter denied his existence as an undesirable representative of barbarism to be combated by warfare. Ironically, Brazil with its "humanistic" treatment toward the Indians, reaches the 21st century with an indigenous population reduced to nearly half of that of Argentina despite the latter's effort of indigenous eradication with the infamous "Conquest of the Desert."

Keywords: indigenism, Brazil, Argentina, nationality.